

【汉学义理】中国其思乎？——法兰西学院就职演讲·双向诠释与义理的深化与广化：跨文化与跨哲学
学的理解如何可能【汉学视阈】西方汉学之“礼”观·德译中国：文学接受·经典文本及德国汉学的
历史【汉学名家】许理和対17世纪中国基督教的研究·学者肖像【文化对话】中国先秦和秦汉时期的
宗教信仰与实践【异邦想象】印度神话与中国想象：哪吒、那罗鸠婆与维师那·汉学研究与文学想
象·兼评石江山《空的诗学》【经典诠释】儒家化的苏格拉底与苏格拉底化的孔子·《论语·子路》

世界汉学·第7卷

World Sinology

Volume 7



世
界
汉
学

第7卷

中国人民大学出版社

【PRINCIPLES OF SINOLOGY】Does China Think? — The Inaugural Lesson for College de France/Mutual Interpretation

as a Process of Converging Identification of the True 【HORIZONS OF SINOLOGY】Perspectives on “Li” and

“Ritual” in Western Sinology/China in German Translation: Literary Perceptions, Canonical Texts, and the History of

German Sinology 【RENOWNED SINOLOGISTS】Erik Zürcher’s Study of Christianity in the Seventeenth-Century China:

An Intellectual Portrait 【INTERCULTURAL DIALOGUE】Religious Beliefs and Practice in Pre-imperial and Early

世界汉学

第7卷

中国人民大学出版社

·北京·

图书在版编目 (CIP) 数据

世界汉学. 第7卷 / 耿幼壮, 杨慧林主编

北京: 中国人民大学出版社, 2011. 3

ISBN 978-7-300-13369-0

I. ①世… II. ①耿…②杨… III. ①汉学-研究-世界-文集 IV. ①K207.8-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 022654 号

世界汉学 第7卷

主编 耿幼壮 杨慧林

Shijie Hanxue

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511398 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京市易丰印刷有限责任公司

规 格 210 mm×285 mm 16 开本

版 次 2011 年 3 月第 1 版

印 张 13 插页 2

印 次 2011 年 3 月第 1 次印刷

字 数 295 000

定 价 58.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

【汉学义理】

中国其思乎？

- 法兰西学院就职演讲 / [法国]程艾蓝 1
- 双向诠释与义理的深化与广化：跨文化与跨哲学的理解如何可能 /
[美国]成中英 8

【汉学视阈】

- 现代基督教传教士学者与欧洲汉学及北美中国研究的多元化发展 / 费乐仁 13
- 西方汉学之“礼”观 / [英国]罗伯特·恰德 29
- 德译中国：文学接受、经典文本及德国汉学的历史 / 彭吉蒂 38

【汉学名家】

- 许理和对 17 世纪中国基督教的研究：学者肖像 / [比利时]钟鸣旦 63
- 架设东西方的心灵之桥
——荣格、卫礼贤与《太乙金华宗旨》 / 方维规 86
- 罗哲海的儒家伦理学研究及启示 / 李雪涛 97

【文化对话】

- 中国先秦和秦汉时期的宗教信仰与实践 / [英国]鲁惟一 103
- 从中西比较视野宏观中国传统社会领导层的建构和演变 / 陈启云 110
- 洞穴与蝴蝶：启蒙辩证法与儒家之自我 / [美国]钟竹林 132

主办：中国人民大学汉学研究中心

北京中关村大街59号中国人民大学 邮编：100872

【异邦想象】

印度神话与中国想象：哪吒、那罗鸠婆与奎师那/[以色列]夏维明148

汉学研究与文学想象，兼评石江山《空的诗学》/耿幼壮169

【经典诠释】

儒家化的苏格拉底与苏格拉底化的孔子

——《论语·子路》第18章与《游叙弗伦篇》之比较/[冰岛]莫非、

[瑞士]韦宁179

理雅各对《论语·雍也》第22章中“敬鬼神而远之”的译解/邱业祥193

中国其思乎？

——法兰西学院就职演讲*^①



程艾蓝

程艾蓝 (Anne Cheng) / 法国法兰西学院

院长先生，

尊敬的各位同事、各位来宾，

Life is like playing a violin solo in public and learning the instrument as one goes on, 《肉身之道》(The Way of all Flesh) 的作者布特勒 (Samuel Butler), 将生活比作“一首我们必须在公众面前演奏并于其中逐渐掌握乐器技巧的小提琴独奏曲”^②, 而这, 也正是此刻面对大家时, 我所看到的我自己的生活的。

我出生于“二战”结束后走出殖民主义而忙于重建的法国, 成长于冷战时期, 我的双亲都是中国人。童年和青年时代, 父母的离异对我产生了很大影响, 我的父亲留在了法国 (他的命运众所周知^③), 母亲则回到中国, 并被卷入“文化大革命”的风暴中。法兰西共和国的学校保证我得以完成从幼稚园到高师的完整学业, 并为欧洲古典人文精神和考证学养所熏陶。

从那时起, 对我来说, 一个至关重要的问题就是我希望改变这种不适甚至可以说是痛苦的双重归属的境况, 因为在这种双重归属中, 我一直都是“自身的他者”, 而我希望能使这种双重归属变得可以接受并有价值 (我倾向于说“归属”而

不是“身份”, 是因为很快我就认识到后者其实是一个伪问题)。25年多来, 借着我对中国思想史的教学和研究, 这一境况得以改变, 而且我能够与法国及欧洲其他国家、美洲一些国家及中国等国家的同行和学生切磋交流。对我来说, 中国从来不是, 也从来不会是学术研究或猎奇的一个简单的对象, 而是实在而鲜活的现实, 以最充分的含义, 我与之联姻。

在我们汉学系所作的关于古代中国和现代中国研究的划分中, 我从未觉得舒适, 而是由此加深了我的尴尬, 因为, 我对古文的研究和实践, 仅在我所看到并体会到的与中国的现实境遇相连的方式中才有意义。汉学系里古典研究与现代研究关联很少, 而我却经常跨越这两个不同的研究领域, 这一点我的同事们可以作证。出生于两者之间的标记之下, 我的生命也就此交叉了相对领域之间的交错更迭, 从最近到最远的分隔世界之间的沟通交流, 如渡者般在两岸间无休止地来来往往, 不知疲倦地连接着遥遥相对的两界, 在彼此之间的通道还未曾达到不可能的程度上, 使对两者的调停成为必要。

向先辈致敬感恩并认识到自己的不足, 对我

来说，是极自然不过的一份礼节，不过这一儒家化的礼节应该是普适的。法国有着一个可敬的汉学传统，这一传统的历史至少可往前追溯两个世纪，以至我们可称其为法国的创举。事实上，这一传统归功于那时诸多的卓越人士，比如被誉为现代汉学之父的沙畹（Edouard Chavannes），比如学者伯希和（Paul Pelliot），法兰西学院最近举行的一次研讨会仍以伯希和为主题；比如葛兰言（Marcel Granet），他受启于涂尔干（Emile Durkheim）和莫斯（Marcel Mauss）的社会学方法是划时代的；又比如马伯乐（Henri Maspero），他给予了道学研究以决定性的推动。这里仅引用 20 世纪上半叶几个重要的名字。

1946 年，戴密微（Paul Demiéville）承接了马伯乐^④在法兰西学院的中国语言文学教席，由此组成了“二战”结束后我们的先辈群体，作为仁道而渊博的汉学研究的伟大代表，它含蓄的学术范型至今仍可从希腊—拉丁研究中找到。我们这些卓越的法国汉学研究者为古典人文传统所浸润，即使他们自己未曾师承于杰出的古典学家门下。这里需要提及我最初的几位引路人，首先是我的导师谢和耐（Jacques Gernet），他不仅启发并引领了我，而且还给予我信任并催我自立。在他卸任差不多 13 年后，近乎自然地，我承继了他在法兰西学院的职位。我也有幸接受了汪德迈（Léon Vandermeersch）的教导，一直以来，他不断给予我鼓励，并指给我连通古代与现代的“王道”^⑤。最后，与汉学高等研究院的诸多学友一起，我也在桀溺（Jean-Pierre Diény）的指导下，接受了典籍考诂校勘的严格训练。所有这些导师均精通中日双语，亦素有以训诂与考证为特征的传统功夫学养。这些同样也是我有幸在别处结识的其他前辈的情况，特别是任职于剑桥大学的杰出中国汉代史学者鲁惟一（Michael Loewe），以及上海复旦大学卓越的经学学者朱维铮。

1992 年，魏丕信（Pierre-Etienne Will）在就任法兰西学院现代中国历史教席的演讲中，表达了推荐我为候选人的想法，且仅凭他个人的力量支持着这一想法；他的举动反映了一种新的人文学科精神的呼声，指出我们再也不能仅构想一个关于中国通史的教席，而必须从某种“汉学沙文主义”同时又是“传统—现代的旧范式”^⑥中走出来。尽管要面对一份很不同的工作，但我再也不能对这样的提议无动于衷。

现在，我们处于 21 世纪，境遇愈益矛盾：就向世界敞开或可称之为全球化的意义上来说，中国变了，而且在我们眼前以惊人的速度继续变化着，但是我们的同胞包括我们的精英，对中国及其文化的无知（或更严重地说，是偏见），却达到了令人担忧的程度。某些知名媒体，不具备丝毫的文化素养，依然不知道中国（当然还有其他许多亚洲国家）姓在名之前的常识，对此，我们可以给出人们将邓小平先生说成小平先生或平先生的例子。另一方面，我们书店的“灵性”或“个人幸福”专区，也总是不乏“中国智慧”的书籍，它们心安理得地重复着最为过时的陈词滥调，但涉及的却是一个贫乏而单调的漂浮于神秘他处或在无历史的“凝固而幽美的图像”里的永恒中国。

如何纠正这一无知，特别是如何使中国进入到我们同胞的通识文化中去，这正是我们能要求法兰西学院来完成的服务于公众的一项使命。同时，这又是一项非常艰难的使命，因为，与我们从事欧洲邻近领域研究的同事们不同，汉学研究者首先需要筹备一个极度抽象的文化之地，然后梦想才能于其上耕耘。如果我与诸位提到孔子、老子或《易经》（通常意义上处于前三位的汉学标志性人物或作品，或多或少没有次序），诸位都晓得——至少诸位认为晓得——说的是谁，是什么；然而，一旦提到朱熹或王阳明，对于非专业的人士来说，这些名字肯定是闻所未闻的；相反，

在中国，甚至在整个东亚地区，阿奎那（Thomas d' Aquin）或路德（Luther）却广为人知并有一定影响。

可以说，不是我这一特殊个体，而是汇集了集体研究和合作的整个现当代知识学科，被召唤来负责这一教席。当前的法国汉学能以组建一个以具备优良品质的研究者为主体的真正的“智识群体”为豪，其中也包含了年轻的一代，他们在各自的研究领域中的能力通常都远超过我，这也更是本着协作精神邀请他们来赋予这一教席以活力的理由！因为同样，在此我看到自己作为渡者的角色，但这里“渡者”的含义是，在集体运动中为了便于击中目标而将球传给处于有利位置的同伴。生活在如今这个非凡的时代里，我们可以在自己的专业领域中变得十分“顶尖”，同时又有汲取、运用其他专业知识工具及问题意识资源的可能。就人文学科的多样化和专业化来说，孤独天才或思想英雄的浪漫姿态变得不再可能。

就20世纪中国历史发展的事实来说，特别是在20世纪70年代末的后毛泽东时代以来，这种姿态也不再可能存在，借用人类学的一个说法，这就迫使我们成为不断参与的观察者。我们看待中国的眼光不能再停留于远处（出于顾虑、蔑视或崇拜），不能再将一个自己惧怕的对象随心所欲地构建为一个纯然精华的全体。从很多方面来看，我们使用的依然是3个世纪前启蒙时代中所形成的的大部分概念，但现在它们既不专业也不明晰了。人们不能不为现实中所浮现的前赴后继的矛盾图像所震撼：一方面，是伏尔泰（Voltaire）可亲的“哲学中国”形象，从其文明和广博性的角度来看，理性而优美；而另一方面，则是孟德斯鸠（Montesquieu）作为“东方专制”的中国形象，独裁且不择手段，残忍而粗暴。如何协调两者？无疑，我们需要学会近距离地去观察和倾听，由此，才能杜绝先验性的成见，要知道这种成见有着何

等的诱惑力，又何等方便地可用来获利。反思一下便可以知道，正是文化间的距离使得我们将中国视为一片单色的森林，而相反，一旦是一种熟悉的文化，我们则需要灵敏地知道树上每片叶子的区别。

“二战”结束以来的半个世纪里，不仅汉学及其与其他学科的关系变了，中国本身在世界中的处境和位置也改变了。经由“二战”中对亚洲事务的介入，美国人最先领会到不能再将中国仅仅视为一位具有异国情调和迷人的“他者”，而需要与她一起去掂量全球未来的构建；中国首先被作为一个需要推倒的意识形态敌人来对待，然后作为近来经济上的合作伙伴（和对手）。20世纪50年代以来，获益于“二战”后美国所处的霸权地位，以及社会精英对亚太地区重要性的认识，还有高校和出版体制的强大，美国汉学得到前所未有的发展。20世纪80年代以来，随着中国实行对外开放的政策，可以说，有一架桥梁——我称之为一条高速公路，横跨于太平洋之上，保证了中国高校或现已成为美国学院风景中不可割舍的一部分的华裔们与美国进行持久的交流，并使得自冷战结束以来两个曾经被切割开的怒目相视的世界间的对话得已于现实中重建。没有一所美国的大学或学院没有关于中国或东亚的研究，而且我们众多的美国同行执教于并非东方学的历史或哲学系。由此，我们完全不需要惊讶于看到欧洲汉学，特别是法国汉学，仍然漂泊在这一崭新的重心之外，苦于自己的无足轻重，它们的研究者为越来越多的大西洋之外地区的大学所吸引并接受了它们的问题意识和学术范式，却没有意识到用英文发表文章在欧洲已成为一道必须全然遵守的口令。

现在，中国也不愿再继续乖巧得如同一幅图画，任由他人来研究；而是要成为一位对话者，甚至可以说是一位活跃的对话者，30多年以来（或可说整整一代人），她努力汲取着西方所有的人文科学，并一点点地，由自身土壤中蕴

含的东西开始，重新体认到自身的知识和文化传统。考古发现，悖论般地于“文化大革命”期间取得不小的成就，从我们对中国古代的视角观点来看，这些发现的价值和影响，可比值于“死海古卷”的发现：它们完全肯定了某些传统源泉的真实性，又动摇了我们由看似可靠的公认文本中继承的观念。

从毛泽东的格局走出，中国知识分子处于确实的饥渴中，他们投身到所有来自西方特别是北美大学的新舶来品中。令人啼笑皆非的是：我们的“法国思想”，如福柯（Foucault）、布尔迪厄（Bourdieu）、德里达（Derrida）等人的思想，反而是通过美国式社会科学的中介，为中国智识精英所吸收。一连串的“热”给近几十年打下了标记：文化热，韦伯热，实用主义热，结构主义热，解构主义热，后现代热，等等，此处不再赘述。

21世纪初以来，另一种“热”攫取了智识世界，即传统和国学的重生：中国从此自愿成为并自认为能担当起赋予过去以新价值的重要角色。我们也不能允许自己忽视这样的看法——我宁愿将之挑明，即使我们会感到委屈：与我们相比，同时代的中国人自然处于更好的位置、具备更好的资格，来评判被现代化突变和整整一个世纪的革命切断的他们自己的传统。当不再处于西方诠释的控制之下，他们有时会无意识地内化到被称作自我东方化的行程，其实是文化主导论的陷阱中去，同时却又想象能本着他们“本真”的而不是遗传而来的本源的名义，自夸握有真理。所以，对这一在膨胀意识形态背景下发生的重认价值现象的境遇和结局需要保持高度警惕：比如，对一个半世纪来所忍受的侮辱和屈从经验所产生的报复情绪的利用；又如，构想在全球化的新背景中变得强大这一情绪上的狂热。的确，在一层特殊的含义中，讨论和研究面对着被这些格局统化和诱导的风险，我们需要认真掂量，以对此有所防

备。然而，一旦它们变得原创并具有革新性，便又要另当别论了。

最后，也不应忘记在技术全球化的底层所发生的一切。我刚才提到的连接美国和中国的高速路，同样也是一条信息的高速路：我们现今所处的全球化背景，不断地促使我们面对更纷杂的多样性、更大的可动性、更广的回应以及更快的速度。顺便说一下，中国人借助于网络与我们不同，他们以更为宽泛而密集的用途使用着网络。信息的提供在今天是有限的，它从星球一极迅速传到另一极，这要求我们在所有瞬间保持高度紧张，同时又须拥有将之消化的能力和令人眩晕的回应速度。当代中国现实的变化正折射出这一史无前例的速度，这也推动了其自身以前所未有的速度开始对中国问题的研究。人们从而能够理解为什么年轻一代的学者呼唤着一场汉学研究的革新，希望以“实地”研究、国际间的交流和跨学科的研讨来赋予它以活力。

虽然我很清楚这些崭新的格局，但是，相对于信息的急迫和瞬间性，就领悟、反思和熟化过程所需要的时间来说，我却宁愿推崇一种缓慢的速度。学养基本功不仅要从文本阅读练起，还要有倾听文本的耐心，有与文本相互熟识以保证我所称作的“音乐的听力”。稍试着来教导、训诱并锤炼我们的双耳去倾听文本，倾听汉语作者在其语言和境遇中诉说，最终我们或许会听到属于它们的音乐。但是，从来没有人认为这是份轻松的活计，即使朱熹，作为毋庸置疑的中国最伟大的经学家之一，曾对典籍中一段特别棘手的文字读了四五十遍，结果也仅理解了其中的百分之六七十^⑦——这对我们来说不乏是个安慰。或许解经从来就没有一套固定的理论和模式，这简直难以置信，解注既不能自立，也无法找到固定的根基：总而言之，正因如此，汉学研究才首先是一门谦逊的学问。

悟得文本，不是视其为苍白并脱离实际的空想，相反，要尽力在鲜活状态中将之吸收，好比庄子之鱼，也就是说，要尽自己所能地，重新营造文本具有意义及智性和社会效益的原初语境，去领会它们是如何于其中被阅读和吸收的。大家知道，有两种使得文本获得生命的解读方式：我们可以自问，它对作者和读者来说都有什么含义，运用文献学和史学方法来考察一个被重置于过去的对象；我们同样也可以自问，作为能够拥有哲学或其他含义的通用文本，它对当代读者来说有什么含义。这两种方法含蓄地并存于所有的解读中，但仅当前者是以坚实的研究为基础时，后者才确凿有义。最理想的方法莫过于“为避免所有与时不符的形式，能用一个精严的境遇学说把对古今不同含义积层的解读衔接起来”^⑧。我们也要警惕对我们的学生来说极具诱惑力的为文本设置栅栏的倾向，要提防那些先天确定的阅读，以防止滑到与任何现实都无关联的解释升级中去。

“文化对话”现今很受欢迎，无疑，这是与“文明的冲突”^⑨的挑衅言论相抗衡的一种稍显天真的方式。然而，就对话的现实来说，有时人们看到的则是耳聋者之间的对话，如同一位中国社会科学学者新近指出的：“长期以来，只有‘先秦诸子’才有‘哲学’的看法在西方汉学和中国研究领域相当流行（直到晚近才有所改变），而作为哲学家的先秦诸子又是在古希腊智者的含义上被定位的。西方汉学界对于中国远古思想的偏好与中国方面在相当长的时期内对于西方近代哲学的情有独钟，形成鲜明的对比，而背后隐含的关于历史发展的理解则是共同的：中国迷恋于启蒙之后的西方，西方则迷恋于那个远古的、尚没有进入‘中世纪’的，且与中国自身的现当代发展及其问题毫无关联的‘中国’。”^⑩

这些现象与今天仍很时髦的某种比较风气有关，更因为在我们的学术成规中，它从一开始就

被定为一项优先研究，并以标榜走出欧洲中心主义的意愿作担保。事实上，它仍延续着东方学研究的视角，试图将中国思想“博物馆化”，将之化约为作为比较研究术语的“他者”的角色，以便更好地使之平面化，用来回答那些与之不符的问题。这里有着于时空之外安置一方冻结对立物的相异域的手法，它不能彰显出现实中存在的差异性的繁多和纷杂。令人遗憾的一个后果便是：不断地在一种或另一种本质主义的形式中改变立场，即使并非自愿，最终也以加深那些原本就不会轻易消除的先入之见为结局。

在这里，请大家不要误会：我单纯而唯一的目标是找寻所有可能更好的方法而臻于领会。不是怎样或与怎样的理论径路不相容，而是希望确立一个可行的优先物。在系统地给出一套我们并不总是胸有成竹的跨文化比较理论之前，为何不从对跨文化比较研究的一种形式的践履开始？在我看来，自谢和耐（Jacques Gernet）以来已享有盛誉的智识史研究，能挖掘出不同时代间的延续、断层，其间的危急时刻，甚至“内部的对话”^⑪，挖掘出过往之留存、对过去留存的重新估价及重建起来的相继性，由此，通过这些凸面和断层，彰显出一道活泼而多彩的风景。与其加深被广泛维护的单一思想或永恒重复同一事物的成见，不如在社会政治背景的多样性中（在中国，观念的形成从来都未远离政治），以及时间延续的长久性中（即使人们并不赞同中国的意识形态言论及其“五千年的历史和绵延的文明”），打开智识史。

如此这般于过往和今昔间穿梭，于历史阶梯上移动游标，这首先应能引着我们认识到对过往的解读在什么程度上为现今的前提所规限，认识到提防想要反向投射的强烈倾向是何等必要，并能试图使古时的讨论仍能适用于现今实际。至少我相信，正因拥有在传统自身的术语中来考察它并复原属于它的问题意识的耐心，我们最终才有

于不同文化的历史轨迹间显出共同进程的可能性。

除了横向延续的时间外，我认为，打开观念往来、对话交叉、智性和文本切磋、借取和转让现象的空间，也是重要的。我特地想到公元第二个千年里，一份联合书目在中国、韩国、日本、越南流传的众多而繁复的进程。重建一个崭新的中国王朝，沿着以中国为本源与核心的扩张轨道而找到一个“汉化世界”的虚构联合体，这远不是我的想法。而且恰恰相反：正是借着以汉字为共同书写文字的往来空间（好比拉丁语在近代以前的欧洲的情形，在不说同一语言的情况下，保证神职人员相互间得以交流），以摧毁被视作坚固整体和永恒核心的中国为目的，运用所有原创的、对立的、相互矛盾的方式来质问它的中心性，才能够阐释并使用这一份共同资源。毋庸置疑，这样一份工作，若不集合与之相关的所有专业人士的能力，将是不可能开展的。

同样，与其比较（以便更好地使之对立）欧洲和中国，我认为，探讨近代以来中西思想的交流，则显得更为有趣。我们关于中国传统的看法，实际上，很久以来就受限于它们最初于欧洲语境中被吸收的方式。长期以来，我们习以为常称作“Confucianisme”（孔子主义或儒教）的这些概念也是如此，它们在18世纪的欧洲在对某种中国精英意识形态的吸收过程中形成，今天依然十分广泛地被使用着，我们就此维护着一个缺乏深度的单纯宗教性质的思想观念却还陶醉其中。其他充塞于我们之间的“主义”（“-ismes”），如 taoïsme（道家主义或道教）、bouddhisme（佛教主义或佛教）等，亦是如此，它们与其说提供了方便，不如说是增添了麻烦：这些我们认为方便而合适的标签，被指定赋予的现实将我们蒙蔽，它们被生硬分开的类别，阻碍着我们看清它们之间本来存在的恒久的相互影响和渗透。而且，整个19世纪欧洲的史学、文献学、哲学和宗教科学制订的所

有范畴，均是如此。“哲学”、“科学”或“宗教”这些范畴现在仍然继续限制着我们研究和描述中国现实的方式，尤其意味深长的是，这些范畴又在19世纪末和20世纪初叶通过明治维新期间日本的中介被中国采用。为了翻译西方知识中的新概念，日本实际上利用重新拼合的汉字创造了一整套词汇工具。我们在此不要弄错，今天用汉语思考，使用的是源头古老的语词，但其含义却又必须被放在现代衍变的具体历史语境中去理解^①。既然懂得阅读典籍对我们来说是不够的，那么，还能否信任我们戴着用来阅读的眼镜吗？

总之，诸位应该知道了：我喜欢走动，来来往往，从一岸行到另一岸，甚至在比较它们之前。在虚拟对话中，我倾向于多者之间的交流。较之固定于面对面的单一的相异性，我试图寻找众多的差异性，它们甚至就潜存于生活本身的色调和运动中。我们总需重返这种生活。

吾十有五而志于学

三十而立

四十而不惑

五十而知天命

六十而耳顺

七十而从心所欲不逾矩^②

这是孔子在其晚年时所说的话。对我来说，我已经越过了50岁的年槛；剩下的时间里我所要做的，正是谐顺双耳以学会在公众面前演奏我前面提到的那首有名的小提琴曲。但是，为了不逾矩，我必须就此打住。今晚，我显然谈了不少从耳的问题^③，由衷感谢诸位的倾听！

（陶云飞译）

注 释

* 译者按：本演讲法文版见 Anne Cheng, *La Chine*

pense-t-elle? (*Leçon Inaugurale Prononcée Le Jeudi 11 Décembre 2008*), Collège de France/ Fayard, 2009。演讲发表于 2008 年 12 月 11 日晚。

①本文标题《中国其思乎?》(*La Chine pense-t-elle?*) 是受居伊·布高尔特 (*Guy Bugualt*) 之作品标题《印度其思乎?》(*L'Inde pense-t-elle?*) 的启发, 后者由法国大学出版社于 1994 年出版。我们总在“思考中国”, 但说到底, 中国是否能够思考并反思其自身呢?

②莱斯 (*Simon Leys*, 亦名 *Pierre Ryckmans*) 在《小鱼们的幸福: 两极信札》(*Le Bonheur des Petits Poissons. Lettres des Antipodes*) 中引用, *Jean-Claude Lattès*, 2008 年, 11 页。

③编者注: 本文作者系法国华裔作家、法兰西学院首位华裔院士程抱一 (*François Cheng, 1929—*) 先生的女儿。

④他逝世于布辛瓦尔德 (*Buchen Wald*) 集中营。

⑤汪德迈的代表作《王道: 探寻中国古代体制精神》(*Wangdao ou La Voie Royale: Recherches sur l'esprit des Institutions de la Chine Archaique*) 中的措辞, 汪德迈的这两卷著作由法国远东学院 (*École française d'Extrême-Orient*) 分别于 1977 年及 1980 年出版。

⑥魏丕信的求职演讲, 法兰西学院, 1992 年, 33 页。

⑦参见《朱子语类》, 第 6 卷, 第 80 章, 2091 页, 北京: 中华书局, 1986。

⑧参见道斯 (*François Dosse*): 《观念的行程: 知识分子史, 智识史》(*La Marche des idées. Histoire des Intellectuels, Histoire Intellectuelle*), 巴黎 (*La Découverte*),

2003, 255 页。

⑨亨廷顿 (*Samuel P. Huntington*) 《文明的冲突与世界秩序的重建》(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*) 一书中的用词, 这部著作 1996 年出版于纽约; 法文译本于 1997 年由雅可比出版社 (*éditions Odile Jacob*) 以《文明的冲突》为题出版。

⑩程艾蓝 (*Anne Cheng*) 主编: 《当代中国思想》(*La Pensée en Chine Aujourd'hui*), *Gallimard, Folio-Essais* 丛书, 392 页, 注 6, 2007, 转引自郑家栋《“中国哲学史”写作和中国思想传统的现代困境》一文。

⑪参见美国华裔历史学家张灏 (*Chang Hao*) 的说法, 见《危机中的中国知识分子: 寻找秩序和意义 (1890—1911)》[*Chinese Intellectuals in Crisis. Search for Order and Meaning (1890—1911)*], *Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press*, 1987 年, 10 页。

⑫所有这些问题于我在《远东》(*Extrême-Orient, Extrême-Occident*) 杂志 27 (2005) 上发表的文章《有中国哲学吗? 这是一个问题》中得到讨论, 具体内容请见该文注 8。

⑬《论语·为政》。法文译本, 可参见我于 1981 年由 *Seuil* 出版的 *Entretiens de Confucius*。需要指出, 我的解读 (特别是这段文字) 现今改变不少。而这正说明孔子要求永远地被再读。

⑭请注意, “聖”字从“耳”旁。

双向诠释与义理的深化与广化：跨文化与跨哲学的理解如何可能



成中英

成中英 (Cheng Chungying) / 美国夏威夷大学

本文将讨论汉学与比较哲学中有关翻译与诠释的两类重要问题：第一类问题被称为格义，即探索意义从一个系统被借用到另一个系统后的本质。第二类问题涉及作者之死所引出的对一个文本的多重阐释。第一类问题让我们思考：为什么需要“格义”？应当如何评价“格义”？第二类问题在于询问：在众多关于《论语》或孔子的自由阐释中，是否有高下优劣之分？

我将从第一类问题谈起。三四世纪的中国佛教学者运用道家术语翻译印度梵文佛经，这被称为“格义”，即要在文本中辨识意义。在我的本体诠释学中，这是“自本体诠释”（利用自己的理解资源从自我身份意义出发阐释）的一个典型案例——通过一种植根在道家经验中的含蓄的道家意义系统来决定印度概念的中文对应词语。借鉴“虚无”这一植根于印度佛教徒实际生活经验和教仪的本体论概念，这一翻译过程最终帮助印度文本获得了意义的独立（autonomy of meaning）。这些汉语译文同梵文原义并不精确对等，而是通过一种新的手段来发展原文意义，通过关乎心灵的语言象征传递被想象的经验，而这些象征有待阐释并期待其他有见地的表述。

我们可以看到，正是凭借这种模式，《大乘起信论》才对菩提心（enlightened mind 或 mind of buddha nature）作出了全新的解释。在这种解释中，佛陀彻悟的状态被赋予了动态而辩证的意义：世界既是轮回的（samsara），也是空的（sunyata）。我们看到，在慧能的《坛经》中“迷”与“悟”被区分开来，世界则因迷心与悟心而转变。如果我们质疑印度佛教是否能认可这种发展，那么答案是，他们可能会认可或接受这一心性观念上的发展，因为这与他们的佛性概念有深刻的关联；但由于这种发展偏离了印度佛教四真谛（Four Noble Truth）中原初的顿悟观，他们也可能拒斥这种发展。显然，接受还是拒斥这种发展，取决于认知和接受的标准。追问我们究竟采用印度视角，还是中国视角，可能也是在用未经证明的假定来辩论。但是，要理解这些，我们需要看到微妙的一点：在这种理解之中，人们可以用从印度佛教向非印度佛教发展阶段的角度来接受印度佛教。在中国佛教徒看来，印度佛教自然而然地变为了中国佛教。中国佛教徒在解释这种转变时采取何种立场变得很重要。

有人曾经问过这样的问题，4世纪的印度佛

教徒会如何翻译儒家和道家经典。为了把握《道德经》等道家文本的含义，他们也只能利用自己的语言和经验资源。我们应该看到，这同样是从自身资源出发来阐释的过程。他们的阐释也会导致在印度或在佛教经验、文献、仪式和理解模式系统中诞生一个儒家或道家的新支派。人们或许会问，这种阐释能否把儒道文本的意义说清楚、讲明白？不一定。但是，这种阐释体现了印度佛教徒是如何从自身传统出发去理解中国传统。更为重要的是，我们明白：存在一种根据自身的需要和能力解释道家文本的印度诠释观。同样，中国道家 and 佛教信徒也会利用自身的资源（如道家的理解系统）去格定佛教文本的意义。

假设这一双向诠释的过程持续了很长一段时期，双方各自消化和借用对方的意义会引出一个更宽广的理解视阈。这时，人们会看到双方的共同点和共同的生活经验，同时也会看到，双方在何处、何时甚至为了何故而彼此不同。在这种双向理解中，人们将明白人类如何可能抵达最终的极限。如果人类要允许两种不同的生活方式及言说形式共存，就必须认识到：这种差异和区别是必然而且必要的。

在这一双向诠释的过程中，人们或许会问，在两种不同的诠释方式中，是否必定有一种方式在某种意义上优于或高于另一种？答案是否定的，因为这个问题实际上是在问，究竟是哪一方语言觉得需要去理解对方。确实，涉及结构和概念，一方在区分或详尽阐释概念时或许有比另一方更为复杂和精微的理解系统。人们会利用较为复杂的这一方来阐明并构建出另一方所缺失的理解，但这种理解还是植根于其自身基本的理解形式中。例如，中国道家会同印度佛教瑜伽行者分享他们对感觉器官的理解，却不一定认同他们对感觉器官之根源的理解。同样，我们必须引入“识根”（sense root）这一概念，才能更清楚或全面地理解

人的感知和意识。但我们还必须承认，新儒家有关个体的心性理论并不一定要依托上述的佛教概念才能获得意义的一致性和说明的关联性。

就此而论，我们可以看到两套理解人类意识和心灵的系统：印、中两国佛教的“八识理论”（eight consciousness），以及中国新儒家容纳了人类意志和情感的“心性理论”。当谈及新儒家一方的“主宰”概念时，我们会发现它并没有简化“我识”概念。新儒家肯定了“理”中的顿悟而不是“空”中的顿悟。两套系统并立，每一方都能协助另一方去辨识出某些重要的潜在特征；为了比较或对照，每一方都能被另一方利用，以期能更好、更完整地理解自身，从而更好、更完整地发展自身。

于是，我们得出一个重要结论，即“格义”只有一种模式：“格义”就是一个系统出于某种理由通过另一个系统获得理解。这一过程可以双向，也可以单向，但每个过程都会生成一个理解系统，用来辨读文义或参考。在一方为了理解另一方而生成了自己的理解之时，为了评估和理解另一系统，“格义”是一个基本方法和必要练习。“格义”是一个阐释过程，赋予另一个系统中的新术语经验性的意义。“格义”还是让另一个系统成为一个系统的过程，这样，另一系统最终可以变成自主生成意义的系统，生成自己的词汇以及与人类经验、想象和抽象有关的语句。这个过程就像生命中的呼吸过程，另一系统可以成活并成为独立的诠释者。被诠释的内容因而能够去诠释、去自我改进和自我定义。它甚至能够回应最初的诠释者（道家或儒家），使原初的诠释更突出。这里，我们有一个“对本体诠释”的问题（为了建立和理解他者的身份而做的诠释）。但是，整个双向理解的过程因此变成两种语言和思想系统之间相互的从“自本体诠释”到“对本体诠释”的过程，并最终成为双向诠释和双向理解。从这个意

义上来看,并不存在所谓的“逆格义”,只有为了辨明某一系统自身内在系统的意义而运用一种外来意义系统的“格义”。简单地说,两个系统中存在一种双向诠释或者“格义”。

行文至此,笔者希望指出的一点是,我们确实希望在一个系统诠释另一个系统时能认识到其主体性及目的性。如果理解最初是为了根据自身系统来理解另一个系统,我们或许有原初意义上的“格义”。但是,如果我们需要使用另一个系统来帮助理解我们自己的系统,我们也许真的可以谈谈“逆格义”,将之当作通过另一个系统来辨明或丰富我们自己系统的过程。但是无论如何,我们必须认识到,“逆格义”仍然是一种“格义”,我们需要在掌握另一系统的意义资源之后,才能用之来辨明我们自己的系统,来扩大并发展我们自己的系统。依笔者之见,如果我们并没有这两个让我们满意的条件,我们不应该、也不能谈“逆格义”。如果我们没有第一个条件,我们如何能运用另一系统来诠释我们自己的系统?另一方面,如果我们没有更好地理解并发展我们自己系统的意愿,我们何必需要某种系统来诠释我们可能不理解或者发现无用的系统?假设一个外星人来阅读并把我们的系统译为外星人系统,这只是他们自己的“格义”活动,不是为我们而作的“格义”,也不是为我们而作的“逆格义”。

参照上文,我们也许可以将双向理解或双向诠释过程描述为双向他者诠释(对本体诠释)过程,其目的是为了自我诠释(自本体诠释)。这需要满足下列条件:

首先,我们发现,可以通过人类经验中的特征与参照之重要细节来理解另一系统,而且我们也发现,这些细节有助于我们的自我理解。

其次,我们希望自己的系统能用我们自己的语言同样清晰明了地表述某些特征,而且我们发现,将这些特性引入我们自己的语言,并因此重

新定义我们自己的语言后,我们可以做到这一点。这样我们自己的语言就可以暗含类似的特征。从某些汉语语法形式和逻辑规则的建构中,我们可以看见这种情形。

第三,我们愿意将我们的系统改进为某种表述人类整体经验的工具,这样,我们就能够扩大我们的参照范围,并使我们的推论形式更精确。

第四,在这个过程中,我们也应注意某些基本核心假说,这些假说深深根植于我们对现实和存在的体验中,如果不加解释,这些假说在另一个系统中无法被理解。由此,我们要区分事物的逻辑和属性差异,以及我们自己的系统中我们所体验之事物的本体和宇宙性差异。这对于另一个系统中的事物也是一样。

第五,我们不妨承认各种自明系统以及他们对一些基本假设的前理解,而不需要否认这些假设有大量的共同体验,而且各种系统的观念或术语可以阐明这些体验。

第六,我们不妨承认那些在一个系统中双向解释或阐明的术语本质上是有逻辑和科学的,而且为了我们自己的目的,我们可以学习这些术语并将它们包容进我们自己的系统。

第七,为了理解或阐释我们自己的系统的形而上学术语和概念,我们甚至可以学习并研究其他系统的形而上学术语和概念。例如,我们也可以学习基督教的上帝与爱之神学,这样我们就能更好地认识道教中的“道学”或儒教中的“仁学”。

第八,这种相互阐释的最终状态是为了在多元本体论中发展含有双方共识的相互理解网络。每一方都有自己的本体诠释,总是能够为了辨明和丰富他者、自我或者双方来解释其他系统。

第九,人类理解的世界将由这种双向理解和双向诠释组成,这会帮助我们成长和发展,既区分又融合;同时,这种相互促进和相互发展的过程没有止境。

第十，这样的好处在于，我们能像关心自己那样关心他人，并让他人像关心他们自己一样关心我们。这样做的前提，是我们可以分享我们的共同体验和我们对差异的共同体验，并由此彼此欣赏，为了创造我们当下的存在身份而将对方视为意义的最终来源。

最后，在此，我们可以看到一种在相互增强与相互自我更新基础上的本体诠释理解循环。这种循环使得创造行为成为可能，并能使我们认识到这些差异的统一。这些差异来自不同的意义与价值的自我更新系统，而这些系统通过理解和多样的生命形式及活动彼此相连。

接下来，我们面对同一系统内部或者从其他系统而来的多元诠释问题。这个问题有一个很具体的例子：在孔子《论语》的基础上有着不同的对孔子的诠释，如孔子是一名为了没落奴隶主的阶级利益而抑郁寡欢并为之据理力争的没落贵族吗？他是一名希望恢复西周礼仪制度的有抱负的政客吗？孔子歧视劳动并支持劳心者统治吗？孔子是否委婉地歧视了妇女？是否用对女性的模糊理解来表述了他不信任和轻视妇女的态度？在用所谓的后现代方法诠释《论语》和孔子时，都会涉及这些问题，而且总是有持某个立场的评论家和辩护者。这些问题似乎无法解决，也没有必要去彻底解决这些问题。

如果这种后现代方法是基于“作者之死”理论，那么依然有必要指出，所有这些立场都有一个毋庸置疑的假设，即孔子的思想和他本人都很重要且富有影响力。此外，还有一个假定：孔子的思想对我们的过去和未来都很重要并有潜在的影响力。后现代评论家们想要做的很简单：他们想提醒我们警惕这种影响力，认为它对我们人类有害，因此，他们想解构孔子的思想，并为了树立孔子的其他形象而摧毁孔子的这种形象。这种新奇策略是诉诸这一事实的：没有确定无疑的证

据表明那一种形象就必然如此。然而，他们可能也忘了，也没有明确的证据表明情况不是那样。甚至有这样的观点或想法，即没有这个叫孔子的人，孔子只是耶稣会士们头脑中建立的形象；或者，只是通过翻译孔子的某些文本而在现代西方人头脑中建立的形象。先秦以降，时至今日，经过汉、唐、宋、明和清历代，并经过从统治者到不同阶层和不同性别的民众的阐释，的确可能产生诸多的孔子形象。

另一方面，辩护者们依据官方文献（譬如司马迁的《史记》和其他历史文献）想让孔子的形象和影响得到认可。他们尤其想强调，他们是根据孔子的主要思想在心中形成孔子的形象，而非依据某些含混或模糊的观点，因为这些观点导致道德圣人孔子遭到谴责或非难。他们想把孔子视为人道主义者，认为可以依靠孔子使现代世界更人性化并能造福苍生百姓。

无论如何，我没有看到任何解决办法或解决意见。那些反对孔子的人可能始终会认为孔子歧视妇女，即便我们已指出，关于“女人”和“小人”的说法应理解为指某种无害的东西。更确切地说，倘若孔子对妇女和小人地位的态度有点颐指气使，那么，我们同样可以看到，孔子没有流露任何虐待妇女的态度。我们没有理由不相信孔子本人不会同样以“仁”对待妇女，会尊敬并相信妇女有成为朝臣和将军的能力。因此，要甩开这类后现代观点的关键是，我们在理解孔子的思想时，要分清什么重要、什么不重要；我们在理解孔子这个人的行为时，也要分清什么重要、什么不重要。此外，这还取决于我们是否能真正理解并运用孔子的“仁”（人性）的思想。无疑，发扬孔子的“仁”学不是去鼓动反女性主义、歧视劳动，也不是去宣扬与人类根本利益相违背的思想。倘若问题在于将孔子理解为他那个时代的教师或云游者，我们相信，在我们通过更多的文字

或实物发现而更加了解孔子后，历史会告诉我们更多。没有必要仅仅根据《论语》中的只言片语就对孔子其人草率地下结论。

我这样说，并不是要反对那些针对孔子和儒教的多元诠释，乃至矛盾诠释，但是，我们必须在整全的立场上证明我们的观点，并根据我们能从孔子身上得到的启发或从他身上找到的价值和理念来评价这些观点。儒家实践已经有很多不同的方面，有些是民主的，有些是不民主的。我的

观点依然是，如果要追根究底，我们应该搞清到底什么是孔子可能谈论过并确信具有价值的基本道德哲学和宇宙观。由此，我们很容易发现，我们认同孔子的原因是，他关于“仁”的思想和其倡导的诸多德性，譬如“义”、“礼”、“智”和“信”等，都是我们从自身人性和世界和谐的需要出发而赞同的东西。

（罗峰、赵惊译，张靖校）